



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1993

**Review of: D. Pesce, Il Platone di Tubinga e due studi sullo Stoicismo in
Antichità classica e cristiana, 30, Brescia 1990**

Ferber, Rafael

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-111624>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Ferber, Rafael (1993). Review of: D. Pesce, Il Platone di Tubinga e due studi sullo Stoicismo in Antichità classica e cristiana, 30, Brescia 1990. Gnomon, 65:390-392.

GNOMON

KRITISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR DIE GESAMTE
KLASSISCHE ALTERTUMSWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

ERICH BURCK · CARL JOACHIM CLASSEN
WALTER SCHMITTHENNER · ERNST VOGT
PAUL ZANKER

SCHRIFTFÜHRUNG

ERNST VOGT (VERANTWORTLICH) UND
HEINZ-WERNER NÖRENBERG

Band 65/1993



1993

C.H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG MÜNCHEN

Domenico Pesce: *Il Platone di Tubinga e due studi sullo Stoicismo*. Brescia: Paideia Editrice 1990. 107 S. (Antichità classica e cristiana. 30.) 20000 L.

Der Titel, von dem nur 'Il Platone di Tubinga' auf der Titelseite erscheint, deutet an, daß sich etwas mehr als die Hälfte des 'volumetto' mit dem Platon von Tübingen befaßt (11–49). Dieser Teil trägt die Überschrift 'La metafisica di Platone. Tra Dialoghi e Testimonianze'. Die beiden anderen Studien 'La struttura concettuale dell'etica di Epitteto' (53–75) und 'Il senso del stoicismo' (79–106) beschäftigen sich mit Problemen des Stoizismus. Alle drei stehen unter der Zielsetzung einer 'philosophischen Geschichte der Philosophie'. In der Studie über den Platon von Tübingen (I. Le Tesi di Tubinga, 11–40, II. Scrittura, Parola, Silenzio, 40–49) geht P. richtig davon aus, daß wir in den Dialogen keine definitiven Antworten auf grundlegende Probleme finden. '1. Il Platone esoterico' (11–20) enthält eine kurze Zusammenfassung der Tübinger These sowie eine knappe Liste der Befürworter unter besonders lobender Berücksichtigung des Werks von G. Reale 'Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'Dottrine non scritte', Milano 1987³, «che sta avendo, meritatamente, un grosso successo» (19). In '2. Le prove indiziarie' (20–24) wagt es P., in fünf Punkten eine Kritik an der Tübinger These zu formulieren. Mit Recht weist P. u.a. darauf hin: «Poco convincono le ragioni addotte per spiegare la rinuncia alla scrittura, ragioni ricondotte a motivi di opportunità», 22–23. Im dritten Kapitel '3. Il dualismo dei Principi' (24–32) bestreitet P. den Prinzipiendualismus zugunsten eines Prinzipienmonismus. Man vergleiche jedoch dagegen die differenzierteren Äußerungen von C. de Vogel in 'Rethinking Plato and Platonism', die das zweite Prinzip bei Plato zwar nicht streicht, aber dem ersten Prinzip unterordnet: «(1) The Dyad cannot be placed on an equal rank side by side with the One. (2) It cannot be *derived* from the One either, since it was conceived as an autonomous Principle. (3) Nor can it be, so to speak, taken back into or *absorbed* by the First Principle, the One being in fact the only and all-embracing Source of everything», 83. Im vierten Kapitel '4. La dualità delle cause' (32–40) verzichtet P. auf den Ursachendualismus zugunsten einer einzigen paradigmatischen Kausalität der Ideen. Er führt hier Zellers These an: «... che la causa si definisce per Platone come quella che è nello stesso tempo formale, finale ed efficiente» (32). Ferner gilt: «il Bene e l'Idea spiegano tutto, costituiscono l'unica vera causa» (33). Im fünften Kapitel '5. Ipotesi sul tardo Platone' (36–40) werden einige Hypothesen über den späten Platon formuliert, insbesondere daß sich Plato in Richtung einer Transzendentalienlehre bewegt hat. Aus dem zweiten Teil 'II. Scrittura, Parola, Silenzio' (40–49) seien die Gründe hervorgehoben, weshalb Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben hat, nämlich weil er weder über sie schreiben *konnte* noch schreiben *wollte*: «... dell'esperienza del Bene dunque Platone non scrisse, perché non *poteva* scrivere e dei ragionamenti che vi faceva attorno e che potevano essere scritti non *volle* scrivere, perché, senza il possesso di quel nucleo intuitivo attorno a cui vertevano, non sarebbero stati compresi e, questo sì (perché il linguaggio della metafisica non è tecnico e formalizzato come quello della matematica), avrebbe potuto dare adito a fraintendimenti» (48). Nun ist die Erfahrung des Guten eine noetische Erfahrung. Als Kriterium dafür gibt der platonische Sokrates jedoch an: «Nennst du nun auch den Dialektiker, der die Erklärung (λόγον) des Seins und des Wesens (τῆς οὐσίας) eines jeden faßt? Und wer die nicht hat, wirst du nicht von dem, inwiefern er nicht imstande ist, sich und anderen Rede zu stehen (λόγον

διδόναι), insofern auch leugnen, er habe hiervon Erkenntnis (νοῦν)?» (R. 534b3–6). Wenn Plato also aus dem Grund von jener noetischen Erfahrung nicht schreiben konnte, weil sie *simpliciter* unaussprechlich war, so hatte er von ihr keine noetische Erkenntnis. Hatte Plato die noetische Erkenntnis nicht, so konnte er darüber nicht schreiben, weil er sie eben nicht hatte; nicht aber, weil die Erfahrung – wie eine mystische Erfahrung – unaussprechlich war. Nach platonischen Voraussetzungen ist vielmehr die Aussprechbarkeit im Logos Kriterium für die noetische Erkenntnis. Der weitere Grund – die 'faintendimenti' – kann sich indirekt auf R. 533a1–2 stützen. Dort sagt nämlich Sokrates, Glaukon vermöge der nicht mehr bildlichen [sondern rein eidetischen] Darstellung nicht mehr zu folgen. Daß Glaukon Sokrates nicht mehr zu folgen vermag, könnte dahingehend interpretiert werden, daß Glaukon Sokrates' weitere Darlegungen mißverstehen konnte. Um Mißverständnisse zu vermeiden, hätte Plato also die 'ungeschriebene Lehre' nicht niederschreiben *wollen*. Nun ist aber bekannt, daß die Dialoge häufig mißverstanden wurden. Gleichwohl sind sie von Plato niedergeschrieben worden. Also können auch nicht die möglichen Mißverständnisse die Ursache gewesen sein, weshalb Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht niederschreiben wollte. Denn dann hätte er auch die Dialoge nicht niederschreiben können, die ja ebenfalls von Mißverständnissen bedroht waren. Im übrigen hat der platonische Sokrates bereits das vielleicht «schwerste und geheimnisvollste seiner Weisheit», das Sonnengleichnis, Glaukon anvertraut. Warum sollte er dann nicht auch ihm anvertraut haben, «... καὶ, τὸ πέρας ὅτι τ' ἀγαθὸν ἐστὶν ἐν» (Aristoxenus. Elem. harm. II. 30–31). Denn das eine ist mindestens so schwer verständlich wie das andere. Bereits F. Schleiermacher schreibt ja in der berühmten 'Einleitung', 1855³: «Denn die letztere Bedeutung [der Unterschied ging also unmittelbar auf den Vortrag, und nur mittelbar und um jenes willen erst auf den Inhalt] können diejenigen, welche eine solche Anwendung machen wollen, selbst nicht wählen, indem sie ja davon ausgehen, daß die Schriften sämtlich schwer verständlich sind, und also auch gestehen müssen, daß Plato ihnen das schwerste und geheimnisvollste seiner Weisheit eben so gut hätte anvertrauen gekonnt, als das übrige» (11). Also kann weder die Unaussprechlichkeit der Grund sein, weshalb Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht niederschreiben *konnte*, noch konnten Mißverständnisse *allein* den Anlaß dazu abgeben, weshalb Plato die 'ungeschriebene Lehre' nicht niederschreiben *wollte*.

Mehr bieten für den uninformierten Leser die beiden Studien zum Stoizismus. Die erste 'La struttura concettuale dell'etica di Epitteto' (i tre *topoi*) versucht den Unterschied zwischen ὁρεξις und ὁρμή zu klären. Sie dienen in der Interpretation P. dazu, die beiden grundlegenden stoischen Forderungen – oder nach Cicero Paradoxien – zu vertiefen: «Quod honestum sit, id solum bonum esse» und «In quo virtus sit ei nihil desse ad beate vivendum». Der Begriff der ὁρμή beziehe sich nur auf die außermoralischen Güter wie z.B. das Leben. Der Begriff der ὁρεξις dagegen beziehe sich auf das moralisch Gute, das Gute im Sinne des *honestum*. Wie damit allerdings das zweite Paradox geklärt werden soll, blieb dem Rez. dunkel. Auf die Parallelen zum sokratischen Paradox, wonach der Gerechte glücklich ist (vgl. Gorg. 470c–471d), macht P. nicht aufmerksam. Ebenso wenig auf den begrifflichen Differenzierungsgewinn, der durch Epiktets Unterscheidung hier im Vergleich zur sokratischen These erzielt worden ist, wonach wir nur das Gute wollen können (vgl. Gorg. 467c–468b), sei es das außermoralisch oder moralisch Gute. P. vergißt aber nicht, auf Kant hinzuweisen. Kant unterscheidet bekanntlich zwischen dem moralischen Gesetz, das einerseits gegen unsere Neigung ist, andererseits auch

in unserem Interesse ist. Es ist gegen unsere Neigung, insofern wir Sinnenwesen sind. Es steht in unserem Interesse, insofern wir als Vernunftwesen ein Interesse an dem moralischen Gesetz nehmen. Diese eigentümliche Paradoxie, daß das Moralische gegen unser Interesse und in unserem Interesse ist, wird wohl begrifflich deutlicher von Kant herausgearbeitet als von Epiktet. Richtig meint denn auch D. Pesce: «Sono temi profondamenti sentiti nell'intuizione piuttosto che sistemati compiutamente nel concetto, ma perché questo avvenga, bisognerà attendere Kant» (75). Einen guten Überblick über grundsätzliche Aspekte des Stoizismus bietet die zweite Studie 'Il senso del Stoicismo', eine italienische Anleihe an L. Edelsteins Titel, *The meaning of Stoicism*. Mit Recht macht P. darauf aufmerksam, daß die Stoiker erstmals in der Antike ein philosophisches System erarbeitet haben. Richtig stellt er auch fest, daß die Stoiker τὸ ὄν im Gegensatz zu den Eleaten im Sinne des körperlich Seienden verwendet haben «l'ente si dice soltanto dei corpi» (SVF II, 329), «perché è proprio dell'ente il fare e il patire qualcosa» (SVF II, 525). Für die Stoiker wird so nicht Parmenides, sondern Heraklit zum geistigen Ahnherrn (83). Nach einer kurzen Charakteristik der stoischen Sprachphilosophie und Physik geht P. auf die stoische Ethik ein. Der für unübersetzbar geltende Terminus der Zueignung (οἰκεῖωσις) wird mit «appropriazione» übersetzt, bleibe aber auf der biologischen Ebene. Der einzige Text, wo sich der Übergang von der biologischen zur ethischen Ebene abspielt, sei das 21. Kapitel des dritten Buches von *de finibus*, dem er eine Studie gewidmet hat (vgl. D. Pesce, *L'etica stoica nel terzo libro del De finibus*, Paideia, Brescia 1977). Auch hier verweist P. wieder auf Kant. Sowenig es für den Stoiker klar war, ob es je einen Weisen gegeben hat, sowenig für Kant, ob je eine Handlung pflichtgemäß aus Pflicht und nicht nur pflichtgemäß geschah. Indem der moralischen Handlung sowohl Form als auch Inhalt zugeschrieben wird, kann man sich fragen, ob P. nicht zuviel Kant in die Stoiker hineinliest. Entscheidend aber ist, daß für die Stoiker die Tugend nicht Selbstzweck, sondern ebenfalls Mittel zum Zweck des Glücks und somit im Gegensatz zu Kant eudämonistisch ist. Ebenso ist die stoische Ethik nicht in dem Sinne deontologisch, daß die Gebote bzw. das Gebot erst sagt, was gut ist. Sie ist vielmehr am Guten orientiert, das zu tun ist und durch den Weisen repräsentiert wird. Die Schwierigkeit, inwiefern denn das eine Ziel, wenn es das Gute ist, zugleich das Glück sein kann, wird nach P. so gelöst «... che, pur nella connotazione così diversa, i due termini denotano la stessa cosa. 'Il corso facile di vita' (trad. Festa), in cui consiste secondo Zenone la felicità (SVF I, 184) e la dedizione al dovere, in cui consiste la virtù» (126).

In leichtem und flüssigem Stil sind übrigens auch die drei lehrreichen Studien geschrieben.

Sachselsn (Schweiz)

Rafael Ferber

*

Lucian: A Selection. Edited with an Introduction, Translation & Commentary by M.D. Macleod. Warminster: Aris & Phillips 1991. iv, 316 S. (Classical texts.) 35 £.

Wenige Jahre nach der Vollendung der in Oxford erschienenen Gesamtausgabe Lukians legt M.D. Macleod (im folgenden M.) nunmehr eine zweisprachige kommentierte Auswahl aus den lukianischen Schriften vor, die laut 'Preface' (iv) «a representative coverage of Lucian's works» darstellen soll, «illustrating his satire,